

# Trabajo Fin de Grado

La noción de "existencia" en *Ser y tiempo*

Autor

Pablo Ilian Toso Andreu

Directora

Luisa Paz Rodríguez Suárez

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Filosofía

2014

## Índice

PRÓLOGO	4
<u>INTRODUCCIÓN AL CONCEPTO DE “EXISTENCIA”: UN DIÁLOGO CRÍTICO ENTRE DESCARTES Y HEIDEGGER</u>	7
§ 1 “OLVIDO DEL SER”: DESCARTES Y LA SUSTANCIALIDAD	7
§ 2 SOBRE LA “DIFERENCIA ONTOLÓGICA”	11
§ 3 EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO: EXISTENCIARIOS Y CATEGORÍAS	14
<u>DESARROLLO DEL CONCEPTO DE “EXISTENCIA”</u>	17
§ 4 DEFINICIÓN E INTRADUCIBILIDAD DEL CONCEPTO DE <i>DASEIN</i>	17
§ 5 EL “AHÍ” DE LA EXISTENCIA: SER EN “EL MUNDO”	21
§ 6 “SER EN”: ENCONTRARSE –COMPRENSIÓN E INTERPRETACIÓN”	25
CONCLUSIÓN	29
BIBLIOGRAFÍA	31

## PRÓLOGO

El propósito de este trabajo es mostrar el concepto de existencia que Martin Heidegger plantea en su obra magna *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*) de 1927. Es decir, exponer el análisis ontológico que el filósofo alemán hace de la experiencia finita que tenemos del ser. Pues, para él, es precisamente la "experiencia primaria" que tenemos de las cosas lo que ha quedado olvidado por la metafísica tradicional, y con ello, el camino a la auténtica cuestión del ser.

En el primer apartado de nuestro trabajo expondremos por qué es importante para Heidegger esta experiencia. Según el pensador alemán, al cerrarse el estudio ontológico al acceso que el sujeto tiene de dicha experiencia, se obstruye con ello también un modo originario de ser del ser humano: el acontecimiento del mundo como fenómeno, y la existencia como modo de ser en ese fenómeno. La consecuencia lógica de tal metodología es identificar el ser con la objetividad, y entenderlo a través de las propiedades entitativas de la sustancia. Este es justamente el error que Heidegger denuncia en la metafísica de Descartes y en todo lo que él entiende por "metafísica tradicional". Para Heidegger, no se trata la cuestión del ser en toda su amplitud donde el análisis se vuelque exclusivamente en el estudio de *lo* ente, porque el existir propio del individuo es, de hecho, lo que posibilita cualquier comprensión del ser. La tesis fundamental de *Ser y Tiempo* es, pues, que el sentido del ser es inherente al existir del ser humano.

Así, con la vista vuelta al sujeto, la primera cuestión a la que atiende Heidegger es entender cómo el hombre es capaz de decir de sí mismo que *es* y que las cosas *son*, sin comprender exactamente qué significa ser. Para Heidegger ello es debido a que vivimos siempre *ya* en una comprensión del ser, o lo que es lo mismo, hay una comprensión del ser que escapa al entendimiento, pero que comprende propiamente nuestra existencia. Esta es la raíz misma del existir.

En consecuencia, si el ser ha sido entendido desde lo ente –característico, por otra parte, de toda onto-teología–, de lo que se trata ahora es de alcanzar la estructura propia de la existencia. Así, Heidegger pretende abrir el acceso a la cuestión del sentido del ser. A través de la exposición de la analítica existencial de *Ser y Tiempo*, y el proyecto de una ontología fenomenológica, Heidegger encuentra dicha estructura en el fenómeno del "ser en el mundo" (*In-der-Welt-sein*). "Ser en el mundo" es la *facticidad* (*Faktizität*) de la existencia, es decir, el "Ahí" (*Da*) del ser (*Sein*). Y como Heidegger no pretende hablar del ente que está ahí en su simple estar ahí (*Vorhandensein*), ni quiere que su proyecto ontológico recaiga en las mismas

categorías de la metafísica legada, presenta un nuevo núcleo de estudio: el *Dasein*, esto es, la existencia siendo el “Ahí” de su ser. ¿Es el *Dasein* una representación del ser humano? No, pero, por el momento, podemos decir que el ser humano está comprendido en el concepto *Dasein*.

El problema de Heidegger será cómo acceder a esta estructura de la existencia. La metafísica tradicional lo hubiese hecho a través de una aprehensión intuitiva (*intellectio*) de sus categorías, pero para Heidegger ello supondría objetivar a la existencia en el ahí del objeto. Heidegger se desentenderá de las categorías y presentará entonces los *existenciarios* (*existenzial*) de la existencia, porque aquéllas representan las formas más generales de los objetos. Su exposición es el motivo del segundo apartado de nuestro trabajo.

Sin embargo, el “ser en el mundo” mienta una estructura *a priori* y unitaria. No es susceptible de ser analizada en partes diferenciadas. Para entrar en ella a través del análisis ontológico, Heidegger “hará aparecer” (*freilegung*) estas partes. ¿Dónde se muestran los existenciarios? En los hechos mismos. Esto hace que el trabajo de Martin Heidegger sea harto dificultoso, porque, al ser su estudio el análisis de lo más concreto, es por ello mismo absolutamente abstracto. Los existenciarios son los modos en que la existencia se da como tal en el Ahí de su ser.

Lo primero a analizar será, pues, el “mundo” (*Welt*) del *Dasein*. ¿Qué mienta la expresión “mundo” bajo la estructura del “ser en el mundo”? Para Heidegger el concepto es demasiado amplio para alcanzarlo directamente. Lo que hay que hacer es otra pregunta: ¿dónde se aparece el mundo? En las “cosas”. Pero las “cosas” no son meras cosas (*res*) dadas ahí a la intuición, sino entes intramundanos (*weltzugehörig*) que no son nada más allá de la vista (*Sicht*) del *Dasein*. Partiendo de ellos, Heidegger irá subiendo escalones hasta llegar a los propios acontecimientos de la existencia. Para el autor, desde el “martillo” hasta el hecho mismo de “martillar”, pasando por el querer hacerlo o necesitar hacerlo, tienen algo en común: son *significatividades estructuradas*, son hechos indistinguibles de un sentido que el *Dasein* articula en su devenir. El “mundo” del “ser en el mundo” bajo el análisis existencial es una “totalidad recepcional” (*Bewandtnisganzheit*), una suma de “acontecimientos” que se configura como el espacio mismo de la existencia.

Seguidamente, Heidegger tiene que atender al hecho de que el *Dasein* “es en” el “mundo”. Pero si aceptamos que el fenómeno del mundo es una suma de hechos, la expresión “ser en” no puede mentar ninguna relación de tipo físico. Para Heidegger “ser en” no es algo dentro de algo. Es decir, no hay algo así como un ente que es el *Dasein* instalado en otro ente distinto que es el “mundo”. Porque el “mundo” es un carácter del ser del *Dasein* en tanto éste “es en el mundo”. ¿Qué es el “ser en” existencial? Heidegger parte del hecho de que toda

existencia está arrojada (*Geworfenheit*) en la *facticidad*, esto es, no hay un voluntario venir a la existencia, sino más bien un ¡hay que existir! Consecuentemente, entregado a la existencia, cada *Dasein* tiene una responsabilidad para consigo mismo de “tener que ser” su ser. Esto hace que Heidegger presente el sentido del ser como “carga”. ¿Y en qué hecho significativo se presenta la carga del ser? Heidegger dice que en los estados de ánimo. Con un nuevo sentido ontológico, Heidegger los presenta como “disposiciones afectivas” (*Befindlichkeit*). Su función es decirle a cada quien “como le va a uno”, es decir, abrir al *Dasein* a la responsabilidad de ser su ser.

De esta forma, la “apertura” (*Erschlossenheit*) de los estados de ánimo descubre el sentido hermenéutico de la existencia. Que Heidegger entienda su proyecto de ontología fundamental como “hermenéutica de la facticidad” es porque presenta el existir propio como un proceso que se gesta, una historia que se hace “comprendiendo” (*Verstehen*) e “interpretando” (*Auslegung*) el *summun* de acontecimientos en los que está inscrita. El último paso del análisis existencial es entender el “comprender” como posibilidad, y el “interpretar” como la proyección de esas posibilidades. Así, la existencia del *Dasein* será la historia de su “poder ser”, y esta historicidad, el horizonte en el que comprender la cuestión del sentido del ser.

Todo este compendio estructural comprende el sentido del concepto *Dasein*, el desarrollo de *Ser y Tiempo*, y el motivo de nuestro trabajo.

# INTRODUCCIÓN AL CONCEPTO DE "EXISTENCIA": UN DIÁLOGO CRÍTICO ENTRE DESCARTES Y HEIDEGGER

Como se ha dicho anteriormente, lo que se pretende es la exposición del concepto de “existencia” presente en la obra de Martin Heidegger *Ser y Tiempo*. Una noción que se ha ido gestando antes de esta obra de 1927 a lo largo de la década inmediatamente anterior a su aparición, y que busca una respuesta diferente a las de la ontología tradicional heredada. Este apartado busca exponer ese elemental punto de la crítica dirigida a lo que Heidegger considera “metafísica tradicional” y especialmente contra su principal exponente, René Descartes. Ello supone uno de los ejes centrales de la obra, y permite que en los contrastes *Ser y Tiempo* aparezca con toda su fuerza. Pues, lo provocador de la palabra de Heidegger en el ámbito filosófico es los vacíos que denuncia en la de Descartes.

## § 1. “Olvido del Ser”: Descartes y la sustancialidad.

Heidegger inicia *Ser y Tiempo* diciendo: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del <<ser>> es el propósito del presente trabajo”<sup>1</sup>. Inmediatamente, el autor afirma: “Hoy esta pregunta ha caído en el olvido”<sup>2</sup>. ¿A qué se refiere Heidegger con este “olvido”? A medida que se avanza en la lectura de *Ser y Tiempo*, se entiende que lo olvidado por la filosofía es el ser. Pero, ¿qué quiere decir para Heidegger “olvidar al ser”, y en qué compete a nuestra tarea, esto es, la dilucidación del concepto de existencia? El “olvido del ser” no sólo es completamente aprehensible a través de la confrontación que Heidegger sostiene con Descartes y la ontología que éste desarrolló, sino que a partir de su dilucidación queda abierto, según el autor, el correcto modo de acceso a la cuestión del ser. Por ello, a esta discusión dedica los epígrafes 19, 20 y 21 de *Sein und Zeit*. Para avanzar en nuestra exposición sobre el concepto de existencia, debemos, pues, detenernos brevemente en una rápida exposición de la metafísica cartesiana, y, más pertinente a nuestra tarea, las respuestas que a ésta da Martin Heidegger.

¿Qué tiene que decir Descartes de un conocimiento del “mundo”? De acuerdo con Heidegger, el planteamiento metafísico cartesiano se apoya sobre un reconocimiento del

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2012, p. 21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 23.

concepto de sustancia (*substantia*) como “cosa [*res*] en sí misma”. Esta identificación entre *substantia* y *res* es, antes bien, un compromiso entre los términos que, para Heidegger, salvaguardan una ambivalencia lingüística, y abrigan en sí mismos una diferencia ontológica de la que se desentienden. Así, el pensador alemán dice en el §19: “Esta expresión [*substantia*] mienta tanto el *ser* del ente que es sustancia, vale decir, la *sustancialidad*, como el ente [*res*] mismo: *una sustancia*”<sup>3</sup>. Consecuentemente, Heidegger declara, que Descartes está en la posibilidad de afirmar el contraste que constituye su planteamiento metafísico a partir de la realidad *sustancial* de dos sustancias distintas: *res cogitans* y *res corporea*.

Pero ¿cómo define primeramente Descartes a la *substantia*, es decir, al “ser”? Parafraseando al padre de la Modernidad, Heidegger dice: “Por sustancia no podemos entender sino un ente que es de tal manera que *para ser* no tiene necesidad de otro ente. El ser de una <<sustancia>> se caracteriza por la no-necesidad”<sup>4</sup>. Esta no-menesterosidad sólo puede ser rasgo de un ser que Descartes llama *ens perfectissimum*, es decir, Dios. Sin embargo, la *res cogitans* y la *res corporea* son también a su vez sustancias. ¿Cómo se define su sustancialidad en referencia a la de Dios? ¿En qué se diferencia Dios de la creación si ambas sustancias tienen el carácter de la *sustancialidad*? Heidegger reprocha a Descartes un uso muy laxo del lenguaje, y dice: “Dentro del horizonte de la producción todo ente que no es Dios es *ens creatum*”<sup>5</sup>. Es decir, la sustancialidad de Descartes reconoce una diferencia infinita entre tres tipos distintos de entes, dos de ellos finitos, Dios, cogito y cuerpo, para luego, según Heidegger, pasarla por alto a nivel lingüístico y entenderla como incognoscible en el plano gnoseológico. Así, “dentro de la región del ente creado [que *necesita* de un creador], hay dos entes que <<no están necesitados de otros entes>> [más allá de Dios]”<sup>6</sup>. El problema está, indica Heidegger, que en tanto decimos “Dios es”, también afirmamos, “el mundo es” y “yo soy”, y en los tres casos decimos del ente que unívocamente “es”. Descartes –según denuncia Heidegger– no da solución al problema más que diciendo que el “ser”, esto es, “la sustancialidad, es inaccesible en sí misma y por sí misma. El <<ser>> mismo no nos <<afecta>>”, dice Descartes<sup>7</sup>. ¿Cómo accede, entonces, el estudio metafísico cartesiano a un análisis de la sustancialidad? Mediante la *intellectio*, es decir, el conocimiento. Afirmar Descartes: “Los cuerpos no son propiamente conocidos por los sentidos o por la facultad de imaginar, sino por el entendimiento solo, y no son conocidos porque los vemos y los tocamos, sino porque los entendemos o comprendemos por el pensamiento”<sup>8</sup>. Este “conocer” Heidegger lo traduce como *Erkennen*. ¿Qué es *Erkennen*? Eduardo Rivera aclara el sentido con que Heidegger emplea el término diciendo, “aquí, en *Ser y Tiempo*, *Erkennen* se

<sup>3</sup> Ibíd., p. 111.

<sup>4</sup> *Principia* I, n. 51, p. 24 (*Ouvres*, ed. Adam-Tannery, vol. VIII). Citado en *Ser y Tiempo*, p. 113.

<sup>5</sup> *Ser y Tiempo*, p. 114.

<sup>6</sup> Ibídem.

<sup>7</sup> *Principia* I, n. 52, p. 25. En: *Ser y Tiempo*, p. 115.

<sup>8</sup> Descartes, René, *Meditaciones metafísicas*, Barcelona, Austral, 2012, p. 136.

refiere al conocimiento en sentido teórico: a un saber explícito, objetivo, del qué de las cosas y del fundamento de ellas”<sup>9</sup>. Para Heidegger, este tipo de conocer arroja al ser al ahí del objeto, objetivándolo a través de una *sustantivación*. ¿Cómo lo consigue?

La *intellectio*, como modo del *Erkennen*, tiene el carácter de un conocimiento físico-matemático, y se vuelca en el ente sobre aquello que tiene el rasgo de la *permanencia constante*<sup>10</sup>. De esta forma, Heidegger dice, “lo accesible al ente *por medio de ellas* [las matemáticas], constituye su ser”<sup>11</sup>. ¿Qué es lo permanente a la cosa? Descartes lo reconoce en la “extensión” (*extensio*) como atributo de la materia. Propiamente, la *extensio* es lo que hace a la cosa (*res*) ser lo que es. Dice Descartes expresamente en el famoso pasaje de la cera de sus *Meditaciones metafísicas*:

“Esa cera no era ni la dulzura de la miel, ni el agradable olor de las flores, ni la blandura, ni la figura, ni el sonido, sino sólo un cuerpo. Considerémosle atentamente y, separando todas las cosas que no pertenecen a la cera, veamos lo que queda. No queda ciertamente nada más que algo extenso. Y ¿qué es esa extensión? Se hace mayor cuando se derrite la cera, mayor aún cuando hierve y mayor todavía cuando el calor aumenta. Y no concebiría yo claramente, conforme a la verdad, lo que es la cera si no pensara que aun este mismo pedazo es capaz de recibir más variedades de extensión”<sup>12</sup>.

Como aquello constante a todo cambio en la materia, y sin lo cual la materia en sí misma no es concebible, la *extensio* sólo es aprehensible en el ente intramundano, en la cosa, la *res*. Esta concepción del “ser” a partir de una permanencia constante vislumbrable a través de las propiedades matemáticas de una sustancia, obliga a que el acceso al ser pase por la inspección de lo ente, o por mejor decir, que el ser se conciba desde un constante estar ahí dado a la inspección. Y al ser la *extensio* aquello que constituye todo, la consecuencia lógica del análisis es que el movimiento y la espacialidad sean también *conocidos* a su vez como modos de la *extensio* y como cambios que se dan propiamente en ese *modo*, al igual que la dureza o blandura de un objeto. El conocimiento sensible y con él, las percepciones, quedan relegados a un segundo plano, y Heidegger denuncia a Descartes traducir “el modo de ser de la percepción de algo al único que conoce, una determinada yuxtaposición de dos cosas extensas que están-

---

<sup>9</sup> *Ser y Tiempo*, p. 463.

<sup>10</sup> Cfr. *ibíd.*, p. 117.

<sup>11</sup> *Ibíd.*

<sup>12</sup> *Meditaciones metafísicas*, pp.133-134.



ahí, en el modo de la *extensio*”<sup>13</sup>. Inmediatamente, lo que queda fuera del estudio ontológico es precisamente la *experiencia* que de la cosa tiene el sujeto, reduciéndose ésta también a un modo de la *extensio*. Y ésta es, a nuestro modo de ver, la cuestión crucial. Heidegger critica este planteamiento expresamente en el §20:

“Se apunta a la sustancialidad, y se la comprende desde una propiedad entitativa de la sustancia. Dado que bajo lo ontológico se ha puesto lo óntico, el termino *substantia* tiene a veces significación ontológicas, y a veces significación óntica, pero ordinariamente, una borrosa significación óntico-ontológica. Tras esta mínima diferencia de significación se oculta la impotencia frente al problema de fondo, al problema del ser”<sup>14</sup>

Al cerrarse el estudio ontológico al acceso de la experiencia que el sujeto tiene del mundo como un modo originario de ser del ser humano, y no como modos de la *extensio*, para Heidegger se obstruye precisamente el acontecimiento del mundo como fenómeno, y la existencia como modo de ser en ese fenómeno. En consecuencia, al entender del pensador alemán, lo que se entiende por “ser” en la metafísica cartesiana pasa a ser una adscripción a la sustancia del ente reducible a un simple “permanente estar ahí ante los ojos” (*Vorhandensein*). Con ello, Heidegger reprocha a Descartes reducir el examen ontológico a una mera inspección de una región del ser, el ente intramundano, y a una interpretación del ser a partir de una comprensión que atribuye al ser a un atributo de la materia. Esa reducción ontológica del ser en el ente, por medio de la cosidad, “olvida”, siguiendo el modo del autor, a lo que particularmente abren las *experiencias* que tenemos del mundo<sup>15</sup>; pues, “ni la dureza ni la resistencia se muestran en absoluto si no hay un ente que tenga el modo de ser del [*ser humano*] o, por lo menos, el de un viviente”<sup>16</sup>. Para Heidegger, la metafísica de Descartes, y con ésta, toda la tradición filosófica de la que bebe, se obstruye el acceso al ente adecuado al estudio del ser, la existencia humana, y por tal, el propio ser queda vedado. La superación de la metafísica tradicional y el desarrollo de la cuestión de la existencia pasa, pues, por el reconocimiento de lo que el autor llama “diferencia ontológica”. Una noción que no desarrolla explícitamente en *Ser y Tiempo*, pero que la presupone.

---

<sup>13</sup> *Ser y Tiempo*, p. 118.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 116.

<sup>15</sup> *Cfr. ibíd.*, p. 120.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 118.

## § 2. Sobre la “diferencia ontológica”

René Schérer escribe a propósito de ello: “La metafísica ha subordinado la cuestión fundamental, bajo el nombre de *ser del ente*, a un ente por excelencia, trátase de la <<idea>>, de <<Dios>> o del sujeto”<sup>17</sup>. Partiendo de esta afirmación, ¿qué se entiende por “diferencia ontológica”? Propiamente dicha, para Heidegger implica no entender al ser desde lo ente. Según hemos visto, éste ha sido el principal error de la metafísica cartesiana, el cual se extiende a toda la tradición ontológica, reconociéndolo como un “olvido del ser”. Un olvido que Heidegger identifica como un modo de pensar onto-teo-lógico<sup>18</sup>. Heidegger lo expresa de la siguiente manera en su curso de *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, de 1923:

“La insuficiencia fundamental de la ontología tradicional y actual es doble:

- 1) Desde un principio su tema es el ser-objeto, la objetividad de determinados objetos, pero no considerados desde el existir y las posibilidades del existir.
- 2) La ontología se cierra el acceso al ente que es decisivo para la problemática filosófica: el *existir*, desde el cual y para el cual “es” la filosofía.”<sup>19</sup>

El tratamiento de la “diferencia ontológica” es oportuno porque lo que deja al descubierto es el “olvido del ser” como acontecimiento *fáctico* de la existencia humana, y por tal, el propio concepto de existencia. Siendo esto así, la pregunta pertinente entonces es: ¿qué ha dado lugar a que en la filosofía tradicional prevaleciese este preeminente “olvido del ser”? Al inicio del §5 de *Ser y Tiempo*, Heidegger dice: “el [ser humano] tiene, en virtud de un modo de ser que le es propio, la tendencia a comprender su ser partiendo de aquel ente al que, inmediata y constantemente, se conduce: el mundo” [*Welt*].<sup>20</sup> En este caso, el “mundo” debe entenderse como el compendio de cosas dadas ahí delante (*Vorhandensein*), es decir, lo que en el apartado anterior entendíamos bajo la denominación *res*. Por ende, el mencionado “olvido del ser” es, en palabras de Heidegger, algo inherente al ser del ser humano. La metafísica tradicional ha conducido esta esencial disposición al ámbito teórico, comprendiendo el ser a partir de aquello que al sujeto le sale al encuentro: las “cosas” (*res*). El proyecto filosófico de Martin Heidegger es desarrollar una nueva ontología que tenga por motivo comprender el ser inherente al

---

<sup>17</sup> Schérer, René y Lothar Kelkel, Arion, *Heidegger*, Madrid, EDAF, 1981, p. 68.

<sup>18</sup> Cfr. Steiner, George, *Heidegger*, Madrid, Fondo de cultura económica, 2001, p. 19.

<sup>19</sup> Heidegger, Martin, *Ontología –Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, p. 19.

<sup>20</sup> *Ser y Tiempo*, pp. 36-37.

individuo, que para Heidegger es la *existencia* (*Dasein*), como acceso a la cuestión del ser. Porque, al entender del pensador alemán, sólo a través de un examen ontológico de la existencia del sujeto es posible el desarrollo de un adecuado estudio del ser. Y ello es debido a que “tan sólo mientras el [ser humano], es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, <<hay>> ser”<sup>21</sup>. Ésta es, precisamente, la tesis de *Sein und Zeit* y el pilar sobre el que se sostiene la diferencia ontológica que plantea: el existir propio del individuo es, de hecho, lo que posibilita cualquier comprensión del ser porque éste es, en sí mismo, una comprensión de ser.

De esta forma, al someter la metafísica a juicio, queda al descubierto para Heidegger sus incapacidades como determinaciones que, al mismo tiempo, son esenciales al sujeto. Estas incapacidades, expuestas en la introducción a *Ser y Tiempo*, responden a una serie de prejuicios con los que ya vive el individuo en su comprensión inmediata del ser. Así, Heidegger dice:

“Sobre la base de los comienzos griegos de la interpretación del ser, llegó a constituirse un dogma que no sólo declara superflua la pregunta por el sentido del ser, sino que, además, ratifica y legitima su omisión. Se dice: el concepto de <<ser>> es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición. Tampoco necesita ser definido.”<sup>22</sup>

Seguidamente, previo análisis de estos prejuicios por separado, que a nosotros no nos compete, Heidegger conduce su argumentación al cenit de la cuestión:

“No sólo falta la *respuesta* a la pregunta por el ser, sino que la pregunta misma es oscura y carece de dirección. Por consiguiente, repetir la pregunta por el ser significa: elaborar de una vez por todas en forma suficiente el *planteamiento* mismo de la pregunta.”<sup>23</sup>

Si la pregunta por el ser ha de ser planteada, es porque, para Heidegger, ésta en realidad nunca ha sido tratada competentemente. No olvidemos cómo a Descartes no le interesa definir lo que “es” la sustancialidad, pues no nos “afecta”, sino vislumbrarla en lo que de ella se

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 229.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 25.

manifiesta en los atributos de la *substantia*. Ahora bien, una vez el proyecto filosófico de Heidegger se ha volcado en el estudio de la existencia humana como único modo de acceso a la cuestión del ser, el propio autor debe determinar el ser de este ente, que somos nosotros mismos, para poder acceder a la cuestión del ser. En este punto subyace una circularidad que Heidegger prevé y explana: “Un ente puede determinarse en su ser sin que sea necesario disponer previamente del concepto explícito del sentido del ser”<sup>24</sup>. A esto se reduce el decir del hombre respecto de la existencia: para saber que somos no necesitamos explicitar qué significa ser, porque vivimos ya en una comprensión del ser, o como lo expresa Heidegger, “la comprensión del ser es ella misma una determinación de la esencia del [ser humano]”<sup>25</sup>, cuando su “esencia” [*essentia*] es propiamente su “existencia”.<sup>26</sup> ¿Qué quiere decir esto? Para Heidegger no se trata ni de subjetivar al ser en el ser humano, ni de objetivar al ser humano en el ser; ambas posibilidades recaerían en un consecuente “olvido del ser”. Contrariamente, la exposición de la pregunta por el sentido del ser y la explicación del “olvido del ser”, lo que hacen es exponer cómo el ser humano está articulado en el ser al mismo tiempo que el ser está comprendido en el ser humano<sup>27</sup>. Por ello, el autor afirma: “a la [existencia humana] no sólo le pertenece una comprensión de su ser, sino que ésta se desarrolla o decae según el modo de ser que tiene cada vez el [ser humano] mismo”<sup>28</sup>. Esto le permite a Heidegger decir en 1929, en su lección *¿Qué es metafísica?*, lo siguiente: “[la ontología] sólo puede ser preguntada de tal modo que aquel que la pregunta –en cuanto tal- está también incluido en la pregunta, está también cuestionado en ella.”<sup>29</sup>. El “olvido del ser” es, previamente, el olvido de esta inclusión esencial del ser humano dentro de la cuestión misma. La base de la diferencia ontológica que demarca el trabajo filosófico de Martin Heidegger radica en el reconocimiento de esta situación original. Así, *Ser y Tiempo* se abre como proyecto de desarrollo de una ontología fundamental cuyo eje vertebrador es el propio concepto de “existencia”, es decir, el trabajo propiamente de la analítica existencial. Un correcto tratamiento de este fenómeno pasa primero por ser una consecuente tematización del programa de estudio. Pues para Heidegger es vital entender qué es la *existencialidad* de la existencia antes de atender a lo que la existencia misma es. Por eso dice: “se requiere una explícita apropiación y aseguración de la correcta forma de acceso a la [existencia humana]”<sup>30</sup>. El siguiente paso de nuestra exposición es preguntarse, ¿qué es la *existencialidad* de la existencia?

---

<sup>24</sup> Ibíd., p. 28.

<sup>25</sup> Ibíd., p. 33.

<sup>26</sup> Cfr. ibíd., 43.

<sup>27</sup> Cfr., *Ser y Tiempo*, p. 29.

<sup>28</sup> Ibíd., p. 37.

<sup>29</sup> Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica?*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, p. 14.

<sup>30</sup> *Ser y Tiempo*, p. 36.

### § 3. El método fenomenológico: Existenciaros y categorías.

Que Heidegger quiera desligarse de la metafísica tradicional por su insuficiente acceso a la cuestión del ser, le obliga a plantear el fundamento mismo de un tratamiento del ser a través de lo que presenta como “analítica existencial”. Hasta ahora, según nos ha dicho Heidegger, el pensamiento filosófico ha entendido al ser a partir de *lo* ente. Sobre la base de un compromiso ontológico con la intuición, que en Descartes cobraba el sentido de la *intellectio*, el conocimiento metafísico pasaba por ser una descripción de las propiedades dadas a los objetos físicos, que no dejaba de entender al ser humano como un ente dado entre otras cosas. Sin embargo, el proyecto de Heidegger pretende ser más radical. Rüdiger Safranski dice al respecto: “Heidegger acentúa sin cesar que no se debe filosofar <<sobre>> la vida fáctica, sino <<desde>> ella”<sup>31</sup>. Es decir, para el pensador alemán, la ontología fundamental debe ser un análisis de la existencia<sup>32</sup>. Pero si el ser ha sido entendido desde *lo* ente, y de lo que se trata es de aprehenderlo en la existencia desde el existir, el método de estudio metafísico hasta ahora desarrollado no puede ser cabal. Heidegger lo advierte al inicio del §7: “Destacar el ser del ente y explicar el ser mismo, es la tarea de la ontología. Pero el método de la ontología resulta altamente cuestionable si se quiere recurrir a ontologías históricamente legadas o a tentativas análogas”<sup>33</sup>. De lo que se trata, pues, es de alcanzar la estructura propia de la existencia como estado originario capaz de abrir el acceso a la cuestión del sentido del ser. Ello es precisamente la exposición de la analítica existencial desarrollada en *Ser y Tiempo* y el proyecto de una ontología fenomenológica.

Ahora bien, Heidegger no busca hablar del sujeto particular; fuera del estudio cae la vida de cada uno. Lo que interesa a Heidegger es descubrir la estructura en la que el existir de cada quien tienen lugar en la *existencia*. Sin embargo, para el pensador alemán eso sólo es posible atendiendo a la forma en que la *existencia* misma se da particularmente en nuestro *existir* propio. ¿Cómo lo consigue? A través de la tematización de unas estructuras *a priori* que Heidegger llama “existenciaros” (*existenzial*)<sup>34</sup>. A este respecto dice Heidegger: “Todas las explicaciones [*Explikate*] que surgen de la analítica de la [existencia humana] se alcanzan mirando hacia su estructura de existencia. Y como estos caracteres del ser del [ser humano] se

---

<sup>31</sup> Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, TusQuets, 2013, p. 144.

<sup>32</sup> Cfr., Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 73.

<sup>33</sup> *Ser y Tiempo*, p. 47.

<sup>34</sup> En la cita original, Eduardo Rivera traduce el término alemán por “existenciales”. Nosotros, en este caso, seguimos la traducción de 1951 de José Gaos, que prefiere la expresión “existenciaros”. De esta forma, evitamos confusiones con lo que Heidegger llama propiamente “existenciales” [*existenziell*], que afectan al plano óntico de la existencia.

determinan desde la existencialidad, los llamamos *existenciales*”<sup>35</sup>. ¿Qué es la *existencialidad*? El *cómo* en que la existencia se da a sí misma su *ahí*, o lo que es lo mismo, el *modo* en que la existencia se da como tal. La pregunta inmediata es, ¿son los existenciales *categorías* de la existencia? Heidegger responde tajantemente que no y advierte: “Se los debe distinguir rigurosamente de las determinaciones del ser del ente que no tiene la forma del [ser humano], a la que damos el nombre de *categorías*”<sup>36</sup>. Esto es debido a que “los existenciales preguntan a un ente por su quién, que alude a la existencia”, como dice Luisa Paz Rodríguez, mientras que “las categorías lo hacen a su qué”<sup>37</sup>. En palabras de Heidegger quiere decir que “[las categorías] abarcan determinaciones *a priori* del ente según las distintas maneras como es posible referirse a él y decir algo de él”<sup>38</sup>. O de forma más clara, las categorías hablan de las propiedades determinantes del objeto, y los existenciales, en cambio, mientan el modo de ser de la existencia en el *ahí* [*Da*] de su ser [*Sein*].

Consecuentemente, el problema al que se enfrenta Heidegger es la circularidad del método. Si la existencia es aprehensible en su estructura a partir del existir cotidiano, la pregunta pertinente es, ¿cómo dar con los *a priori* mismos en que se desarrolla este existir? En la metafísica tradicional, las categorías de la *substantia* eran aprehensibles por medio de la inferencia o la intuición. Para Heidegger de lo que se trata es de “poner al descubierto” (*Freilegung*) los existenciales en su indiferente inmediatez y regularidad<sup>39</sup>. Es decir, el primer paso para Heidegger es aceptar un estado de medianía (*Durchschnittlichkeit*) en el que se encuentra la existencia, esto es, que ya está ella misma existiendo en una comprensión de sí que se le escapa; luego, desde *ahí*, se puede atender a los hechos mismos. ¿Por qué? Porque en los hechos ya están dados los existenciales, y no al revés. Por ello Ramón Rodríguez dice: “el modo de acceso a lo *a priori* no es la inferencia, sino <<la puesta en libertad>>”<sup>40</sup>. Con esto Heidegger responde a la *intellectio* cartesiana expresamente, y a la intuición de la metafísica tradicional en general. Los existenciales mismos pasan a ser algo así como las condiciones en que los hechos mismos son, y, sin embargo, deben ser analizados desde lo que ellos mismos dejan ser como estructura de la existencia. Heidegger, pues, necesita de una base fundamental con que dar principio al proyecto filosófico, y la encuentra en el fenómeno del “ser en el mundo” (*In-der-Welt-sein*) como modo de ser de la existencia misma. Es decir, a la pregunta ¿cómo es la existencia?, cabe la respuesta, “es ser en el mundo”. El problema es que “ser en el mundo” es ya en sí mismo un *a priori* de la existencia. Ante tal dilema, Ramón Rodríguez dice:

<sup>35</sup> *Ser y Tiempo*, pp. 63-64.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Rodríguez Suárez, Luisa Paz, *Sentido y ser en Heidegger*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, p. 45.

<sup>38</sup> *Ser y Tiempo*, p. 64.

<sup>39</sup> Cfr. *ibid.*, p. 65.

<sup>40</sup> *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 80.

“La liberación de lo *a priori* no brota de una simple descripción de un paisaje, sino de una interpretación crítica guiada por un sentido preentendido. Lo cual introduce inevitablemente un momento de arbitrariedad. ¿Qué garantiza que ese sentido es el adecuado?”<sup>41</sup>

El problema es que Heidegger no tiene ninguna respuesta positiva ante el dilema, salvo, la seguridad que le brinda el reconocimiento del estado de medianía en el que ya se encuentra la existencia misma. Por ello advierte Heidegger expresamente:

“Es necesario tener siempre presente que estos fundamentos ontológicos nunca se dejan inferir hipotéticamente a partir del material empírico, sino que, por el contrario, ellos ya están siempre <<allí>> en el momento mismo de *reunir* el material empírico”<sup>42</sup>.

Para un acceso a las estructuras la existencia, Heidegger recurre al fenómeno del “ser en el mundo” como sitio de arranque. En este sentido afirma que “el punto de partida adecuado para la analítica existencialista consiste en la interpretación de esta estructura”<sup>43</sup>. Heidegger realiza entonces un giro pertinente: es necesario atender a lo que él entiende como el ente que tiene el carácter de ser de la existencia, es decir, el ente que tiene el carácter de “ser en el mundo”. ¿Cuál es ese ente? Heidegger lo denomina *Dasein*. ¿Es el *Dasein* una representación de cada uno de nosotros? La respuesta no puede ser otra que no, aunque todos nosotros en particular somos, en palabras de Heidegger, “el carácter fáctico del *factum Dasein*”<sup>44</sup>. Entonces, ¿a qué se refiere con la expresión “*Dasein*”? Heidegger empieza su tratado especificando: “Lo primeramente interrogado en la pregunta por el sentido del ser es el ente que tiene el carácter del *Dasein*”<sup>45</sup>. Dar respuesta a quién es precisamente este ente es la tarea del siguiente apartado.

---

<sup>41</sup> Ibídem.

<sup>42</sup> *Ser y Tiempo*, p. 71.

<sup>43</sup> Ibídem., p. 74.

<sup>44</sup> Ibídem., p. 77.

<sup>45</sup> Ibídem., p. 61.

## DESARROLLO DEL CONCEPTO DE "EXISTENCIA"

A través de la crítica a Descartes ha surgido el *Dasein* heideggeriano, mas no sabemos a qué se refiere totalmente este concepto ni en qué compete al proyecto ontológico del pensador alemán. Sin embargo, explicar lo que el *Dasein* es, supone desarrollar *Ser y Tiempo*. Y la aventura de leer esta obra es acceder a su comprensión. Por eso, si en el apartado anterior hemos intentado, a la vista del trabajo de Heidegger, exponer las carencias en la metafísica tradicional, especialmente en el planteamiento cartesiano de la sustancialidad, a continuación nos proponemos sobrellevar las formas en que éstas son superadas a través de este nuevo planteamiento ontológico que es la *fenomenología de la existencia*. A qué se refiere la noción de existencia y qué significa existir son la preguntas que deben guiar nuestra lectura.

### § 4. Definición e intraducibilidad del concepto de *Dasein*.

El proyecto filosófico de Martin Heidegger presente en *Ser y Tiempo* pasa por ser una nueva propuesta que alberga en sí misma una “diferencia ontológica” respecto de los planteamientos inmediatamente anteriores. Ello conlleva la confrontación con la metafísica tradicional que Heidegger reconoce en un “olvido del ser”. Según esto, el ser-objeto, el ente, deja de ser el catalizador desde el que se entiende el ser, en función de la existencia del ser humano como acontecimiento, que en sí mismo, es ya en una comprensión del ser que debe ser analizada. Ahora bien, lo que hasta el momento hemos entendido por “ser humano”, Heidegger lo comprende a través del término *Dasein*. Sin embargo, “*Dasein*” no significa “ser humano” simplemente. “El ser del *Dasein* no ha de ser deducido de una idea del hombre”<sup>46</sup>, nos advierte Heidegger expresamente. El concepto mienta otra cosa diferente a la imagen tradicional del ser humano.

Por ende, ¿qué expresa Heidegger a través del concepto *Dasein*? El capítulo primero de la analítica existencial se abre con tres afirmaciones referidas al término, que enumeramos a continuación, y que denotan algo así como una definición: 1) “El ente cuyo análisis constituye nuestra tarea *lo*<sup>i</sup> somos cada vez nosotros mismos.”<sup>47</sup> 2) “El ser de este ente es cada vez *el*

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 200.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 63.



mío.”<sup>48</sup> 3) “En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser.”<sup>49</sup>. La explicación de estas categorizaciones es el motivo del presente epígrafe.

En la afirmación primera, Heidegger expresa un universalismo ontológico del que todos, en cuanto que existimos, formamos parte. El traductor, en este caso Eduardo Rivera, lo ha dejado expreso especialmente a través de la sustantivación que sugiere el pronombre “lo”, mentando un estado originario a cada uno de nosotros y a todos en particular. Éste parte de ser la estructura de nuestra existencia que Heidegger llama “ser en el mundo” (*In-der-Welt-sein*), reconociéndola en la realidad del ser humano como el ente que *existe y tiene que ser* su existencia. Ramón Rodríguez dice: “El ser-en-el-mundo es una estructura unitaria que constituye *mi propio ser*. Es justamente lo que yo soy”<sup>50</sup>. Consecuentemente, para Heidegger, “ser en el mundo” es la base ontológica que se esconde tras la determinación óntica de un sujeto que dice ser; “soy” (un ser humano) trasluce la forma de un ente que en su existencia es su esencia. Como estructura unitaria y universal, “ser en el mundo” no discrimina entre sujetos, sino que es la condición necesaria para la aparición de ellos. Por ello, el *Dasein*, como ente que existe, “siendo en el mundo”, es “el” “Ahí” (*Da*) de su ser (*Sein*).

A continuación, la segunda afirmación desglosa la condición de “ser en el mundo”, y nos presenta el “ser en”. Para Heidegger, “*ser-en es la expresión existencial formal del ser del Dasein, el cual tiene la constitución esencial del ser-en-el-mundo*”<sup>51</sup>. Es decir, “ser en” hace aparecer al “yo” del “soy”. De la universalidad ontológica hemos pasado al relativismo óntico de cada uno. En su particular “ser en el mundo”, cada uno es quien es en cada caso. Es decir, pese a una común estructura ontológica a nuestra existencia, mi condición como ente que es en el mundo, no es la misma a la de mis congéneres, aunque ambos tengamos el mismo carácter de ser de este ente que es el *Dasein*. A la obligación de tener que ser mi existencia, mi “ser en el mundo” propiamente dicho, se abren mis posibilidades de ser que confeccionan mi “ser yo”. Heidegger lo dice claramente: “El *Dasein* es cada vez su posibilidad”<sup>52</sup>. Esto significa que las posibilidades abiertas en mí existencia, a la vez que la conforman, también responden únicamente a ella. Lo que el autor introduce es el concepto de “arrojamiento” (*Geworfenheit*), sólo comprensible a partir del fenómeno existencial del “ser en el mundo”. Al respecto, Rodríguez Suárez dice, “el estar arrojado del *Dasein* quiere decir que su propio fundamento se le escapa”<sup>53</sup>. Es decir, antes que nada, ya estamos existiendo, ya estamos en ella teniendo que

---

<sup>48</sup> Ibídem.

<sup>49</sup> Ibídem.

<sup>50</sup> Heidegger y la crisis de la época moderna, p. 85.

<sup>51</sup> Ser y Tiempo, p. 76.

<sup>52</sup> Ibídem., p. 64.

<sup>53</sup> Rodríguez Suárez, Luisa Paz, "Diferencia ontológica y constitución de sentido en Heidegger", en *STVDIVM. Revista de Humanidades*, 11 (2005), p. 222.

ser cada uno quien es. Con ello, Heidegger realza la realidad de la vida como un pesar, que cobra el sentido de este “tener que ser” al que hacemos mención. “Tener que ser” es el sentido propio de la condición de “arrojado”, que quiere decir, “tener que ser” “ser en el mundo”; “ser en” es lo mismo que cada uno tenga que existir su existencia. Por ende, en tanto que arrojado, el *Dasein* es “en” el “Ahí” (*Da*) de su ser (*Sein*).

Finalmente, la tercera afirmación apuntada por Heidegger refiere a la realización de la existencia, como existir propio, en lo que el autor entiende como “hermenéutica de la facticidad”. Ramón Rodríguez dice al respecto: “lo esencial del vivir concreto es su carácter de proceso que se gesta, de historia que se hace. Vivir es irse haciendo.”<sup>54</sup>. Que el *Dasein* sea el ser que se las ha este mismo con su ser, implica que, siendo sus posibilidades, se elige, y en su elección se hace y es. Heidegger apunta al “cuidado” (*Sorge*) y al “ocuparse” (*Besorgen*) existenciales del *Dasein* como “comprender” (*Verstehen*) de la existencia. La elección es en sí misma una acción que comprende. Para Heidegger, ello implica que este ente en su existir se comprende a sí mismo siendo. O lo que es lo mismo, porque el *Dasein* se comprende, el *Dasein* existe propiamente dicho. Pero esta comprensión no ha de reconocerse como una actividad intelectual, sino que se desarrolla en un plano anterior al conocimiento objetivo, es decir, a nivel existencial de la existencia. Por eso Heidegger dice, “el *Dasein*, mientras es, ya se ha comprendido, y se sigue comprendiendo desde posibilidades”<sup>55</sup>. En palabras de Ramón Rodríguez significa, “lo posible existencial es *real*”<sup>56</sup>. Es decir, en mi comprensión de ser, que es el ocuparme de mi existencia, *soy* tanto mis adopciones, como también mis renuncias y dubitaciones. Para Heidegger ambas conforman lo que soy en mi hacerme, en la responsabilidad de “tener que ser”. “El *Dasein* nunca es más de lo que fácticamente es”<sup>57</sup>, dice Heidegger, pero “en cuanto posibilidad tampoco es menos. Lo que él en su poder ser *todavía no es*, lo es *existencialmente*”<sup>58</sup>. Por ello, “la <<esencia>> del *Dasein* consiste en existencia”<sup>59</sup>. Porque el *Dasein* es, “en” “el” “Ahí” de su ser, un “Ser-Ahí” (*Da-Sein*).

Pero si el *Dasein* es “Ser Ahí”, ¿por qué no decimos “Ser Ahí”? Ésta es la fórmula utilizada por José Gaos en su traducción de *Ser y Tiempo* de 1951. La misma no es original, sino que viene a decir lo mismo que una traducción previa del francés: *l'être-la*. *Être-la* significa literalmente “ser ahí”, y “ser” y “ahí” son una transcripción exacta de la conjunción alemana *Da-Sein*. Pero “Ser Ahí” no es una traducción exacta, razón por la cual tanto en las últimas traducciones y estudios críticos se ha venido optando por no traducirlo. Las tres definiciones

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>55</sup> *Ser y Tiempo*, p. 164.

<sup>56</sup> *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 97.

<sup>57</sup> *Ser y Tiempo*, p. 164.

<sup>58</sup> *Ibíd.*

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 63.

arriba apuntadas vienen a decir que, para Heidegger, la existencia referida en el concepto *Dasein* no sugiere el de algo dado inmediatamente a la vista (*Vorhandensein*), como pudiera ser el de algo que está-ahí delante, sino que abre al análisis existencial a un estado original del ser del *Dasein* como ya comprendiendo su ser, es decir, a su realidad ontológica como ser que, arrojado y abierto “Ahí” a la comprensión de su existencia, existe. Heidegger lo expresa en el §4 del siguiente modo: “El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. El *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser”<sup>60</sup>.

Que el *Dasein* no sea tan sólo un ente que se presenta entre otros, quiere decir, que no comparte el carácter de ser del ente al que Heidegger llama “útil” (*Zeug*) y “cosa” (*res*), es decir, el ente intramundano (*weltzugehörig*). No compete a nuestro objetivo el que ahora dilucidemos el porqué de estas categorizaciones, pero sí el demarcar esta diferencia ontológica. Para decirlo brevemente, el ente intramundano es una cosa. En sus respectivas formas de ser, el *Dasein* es arrojado, el ente intramundano no. Para Heidegger, “la condición de arrojado es el modo de ser de un ente que siempre es, él mismo, sus posibilidades, de tal suerte que se comprende en y desde ellas (se proyecta en ellas)”<sup>61</sup>. Por eso, el *Dasein* existe propiamente dicho, mientras que el ente intramundano *está* simplemente ahí. Que el *Dasein* exista quiere decir que “es en el mundo”, y que sea en el mundo implica que, existiendo, se ocupa de su existencia. Sin embargo, el “útil” y la “cosa” no *es* en el mundo, sino que *está* en el mundo como ente con el que el *Dasein* se ocupa o no en su existir. Que el ente intramundano que está ahí sea un “útil” implica que “está a la mano” (*Zuhandenheit*), es decir, que el *Dasein* mantiene con el “útil” una relación existencial respecto a su propio ser, que es lo que Heidegger llama “cuidado” (*Sorge*), y que es esencial a la “empleabilidad” (*Zeughaftigkeit*) del ente como su auténtica razón de ser. Y porque se “cuida”, esto es, se ocupa el *Dasein* en su existir de su existencia (§41), el “útil” comparece ante él en ella. La “cosa” escapa a la ocupación y se presenta al *Dasein* estando ahí tan sólo como cosa-usual (*Zeugding*). Por lo tanto, el *Dasein* *es* en la existencia, cuidándose de ella a través del ente intramundano, mientras que éste último simplemente *está* en ella como aquello con lo que el *Dasein* se ocupa.

Ahora bien, ¿qué significa que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser? Parafraseando a Heidegger, el *Dasein* tiene, en su existir, una relación existencial con la existencia. Esta relación existencial es antes bien, según Heidegger, el modo de ser comprensivo inherente al *Dasein* que hemos comentado antes<sup>62</sup>. Sobre esta base, Rodríguez

---

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 32.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 199.

<sup>62</sup> *Cfr. ibíd.*, p. 33.

Suárez sostiene que “existir es comprender”<sup>63</sup>. O como lo dice Heidegger, “la peculiaridad óntica del *Dasein* consiste en que el *Dasein* es ontológico”<sup>64</sup>. Esto hace al hombre ser hombre - afirma Steiner en su análisis sobre la obra de Heidegger<sup>65</sup>-, para decir que “lo óntico logra ser un *Da-Sein* interrogando lo ontológico”<sup>66</sup>.

De esta forma, la intraducibilidad del concepto responde al compendio estructural de la existencia que hace al *Dasein* ser lo que es. Y como Heidegger no pretende hablar de un ente dado a la vista, sino de su fenómeno existencial, por ello no lo confunde con el clásico concepto de *existentia* (§9). Por eso, en palabras de Ramón Rodríguez, de *Dasein* “no cabe una definición abstracta [como pudiera ser “hombre”] con independencia del modo como cada existente lleve a cabo su propio tener que ser”<sup>67</sup>. Porque, “el término <<*Dasein*>> con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser”<sup>68</sup>. El círculo que se abre al análisis existencial, es el de la existencia vista desde el existir, sólo aprehensible a partir del desarrollo temático del fenómeno del “ser en el mundo” como modo esencial al ser del *Dasein*. Veremos a continuación qué mienta propiamente *In-der-Welt-Sein*.

## § 5. El “ahí” de la existencia: ser en “el mundo”.

La preparación a la explicación del análisis existencial del *Dasein* ha conducido la exposición al fenómeno del “ser en el mundo” (*In-der-Welt-sein*) como respuesta a la pregunta sobre el qué de la existencia (*Dasein*), cuando su “qué” es propiamente su “cómo”. Existir no es diferente a “ser en el mundo”. Sin embargo, como constitutivo esencial al *Dasein*, Heidegger ha ratificado la dificultad de un acceso directo al fenómeno más allá de la percepción que de éste se tiene a través de los existenciales de la existencia, los cuales a su vez, apunta, sólo son aprehensibles desde los hechos mismos. En su contundencia subyace la inmediatez de la existencia. Por eso, nuestro primer contacto con el “ser en el mundo” es a través de lo que denomina una comprensión mediana. Y lo primero que entendemos en ella es su carácter *espacial*. “Ser en” parece suponer una relación de algo *dentro* de algo. Heidegger, que no quiere dar por sentado nada, nos pregunta de dónde nos viene esta *espacialidad*, y nos responde: “la

---

<sup>63</sup> Rodríguez Suárez, Luisa Paz, “El problema del comprender (*Verstehen*) como hilo conductor en la formación de la razón hermenéutica”, en: *Explicar y comprender*, D. Pérez y L.P. Rodríguez Suárez (eds.), Madrid, Plaza y Valdés, 2011, p. 92.

<sup>64</sup> *Ser y Tiempo*, p. 33.

<sup>65</sup> Cfr. Heidegger, p. 158.

<sup>66</sup> *Ibídem*.

<sup>67</sup> Heidegger y la crisis de la época moderna, p. 78.

<sup>68</sup> *Ser y Tiempo*, p. 64.

comprensión del ser-en-el-mundo como estructura esencial al *Dasein* hace posible la intelección de la *espacialidad existencial* del *Dasein*<sup>69</sup>. Es decir, la organización espacial que encontramos en el todo y en la que nosotros nos vemos instalados, que algo esté aquí o allí, no deviene de una propiedad proveniente del mundo externo, sino de un atender espacial que responde a nuestro ser esencial. La estructura unitaria en la que nos conformamos como existentes, constituye el fundamento mismo de lo que entendemos por *espacio* y la organización que del mundo y de nuestra propia existencia hacemos *espacialmente*. Por eso, ser en tal lugar y estar en tal sitio, así tanto como el “sitio” desde el que propiamente nos orientamos, deben concebirse como formas de acceso al fenómeno del “ser en el mundo” en tanto que manifestaciones de esta original estructura existencial. Pero para entender qué significa “ser en” el mundo, previamente debemos comprender qué es el “mundo” en el que estamos.

Por ello, ¿qué cuestión debe plantear todo estudio que parta de ser un análisis del “mundo”? Hasta ahora, la metafísica tradicional ha preguntado por el qué del mundo. Para Heidegger esto ha propiciado que todo razonamiento sobre el mundo pase por ser una enumeración de lo que hay “en” él (casas, árboles, hombres, montañas, astros), haciendo que cualquier explicación quede retenida en lo ente a través de una descripción del “aspecto” de estos entes<sup>70</sup>. La consecuencia de tal procedimiento es definir el fenómeno como la totalidad de las cosas (*res*) ahí dadas (*Vorhandensein*). Sin embargo, el autor advierte expresamente que, “*ni la descripción óptica del ente intramundano [weltzugehörig] ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan en el fenómeno del mundo*”<sup>71</sup>. Porque para Heidegger, el mundo no es una categoría de las cosas, es decir, no es un qué por lo que preguntar, sino un carácter del ser del *Dasein*<sup>72</sup>, un existencial. Por eso, Heidegger no pregunta “qué es el mundo”, sino “¿cómo <<hay>> mundo?”<sup>73</sup>

Pero, ¿de dónde le viene a Heidegger la idea de que el mundo es un carácter del *Dasein*? El autor dice, “el mundo no es en sí mismo un ente intramundano”<sup>74</sup>, sino la condición para que “lo a la mano queda accesible *como* ente intramundano”<sup>75</sup>. Habíamos dicho en el apartado anterior que para Heidegger no hay algo así como cosas (*res*), sino entes intramundanos que, respondiendo al modo como se aparecían en la ocupación (*Besorgen*) del *Dasein*, bien eran “útiles” (*Zeug*) o “cosas usuales” (*Zeugding*). Consecuentemente Heidegger expone dos ideas. Primero, “al hablar del ente como cosa (*res*), [la metafísica tradicional] anticipa implícitamente

---

<sup>69</sup> Ibíd., p. 78.

<sup>70</sup> Cfr. ibíd., p. 85.

<sup>71</sup> *Ser y Tiempo*, p. 86.

<sup>72</sup> Ibídem.

<sup>73</sup> Ibíd., p. 94.

<sup>74</sup> Ibídem.

<sup>75</sup> Ibíd., p. 107.

una determinación ontológica, cuyo análisis desde esta base llegará a la cosidad y la realidad”<sup>76</sup>. Esta es la raíz del olvido del ser que Heidegger detecta en la sustancialidad de Descartes. Segundo, la realidad del ente intramundano, como objeto que se aparece en la experiencia del *Dasein*, está determinada ontológicamente por esta misma experiencia. Ahora bien, al salir a la calle, no hay algo así como “el” mundo, sino una totalidad de entes intramundanos que, de acuerdo a la experiencia que tenemos de ellos, nos abren al “mundo”. Heidegger nos pregunta, ¿cómo se aprecia el carácter de ser del *Dasein* en la raíz del “mundo” a partir de la realidad del ente intramundano?

Si vamos a la cocina y abrimos el cajón donde guardamos los cubiertos y, entre las cucharas y tenedores y cuchillos, vemos que hay guardado un martillo, la situación nos llama la atención. ¿Por qué nos llama la atención? Porque no tiene *sentido* que haya un martillo *donde están* organizados los útiles que se remiten a “utensilios de cocina”. Igual decir de un cuchillo guardado en una caja de herramientas. Pero, ¿y si usamos un cuchillo como destornillador rudimentario? De ser así, para Heidegger el cuchillo ya no es un “útil-cuchillo”, sino un “destornillador rudimentario”, y la caja de herramientas *es* su *sitio*. Así presente, Heidegger establece: La “empleabilidad” (*Zeughaftigkeit*) de los objetos organiza su específico lugar, y al lugar queda remitido el conjunto de útiles en su totalidad. Es decir, partiendo de que “la estructura del ser del útil esta determinada por las remisiones”<sup>77</sup>, Heidegger expone que el “lugar” no es algo que está ahí dado para ser llenado por un compendio de útiles (así en Descartes), sino una “totalidad recepcional” (*Bewandtnisganzheit*) en la que las cosas se remiten y se con-juntan con nuestra ocupación<sup>78</sup>. En esta totalidad recepcional el *Dasein* es abierto en su existir propio.

Pero, ¿qué pasa cuando las remisiones se rompen? Ello ocurre con los dos ejemplos anteriores y Heidegger prevé tres consecuencias. Primero, bajo el análisis existencial se hace evidente que a la ocupación del *Dasein* le son “invisibles” las remisiones en las que se articula, y esta invisibilidad es condición necesaria para nuestro devenir existencial. Es decir, no vemos las cosas ni los lugares explícitamente, sino que los proyectos e ideas que tenemos y orientan nuestro devenir in-forman el mismo en el uso y desuso de “útiles” y “cosas”. Este es el sentido de la ocupación existencial. Segundo, Heidegger dice que “al *impedirse la remisión* —en la inempleabilidad—, la remisión se hace explícita para la ocupación que tropieza con el desperfecto del utensilio. El contexto pragmático (*Zeugzusammenhang*) no resplandece como algo jamás visto, sino como un todo ya constantemente y de antemano divisado en la

---

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 90.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 96.

<sup>78</sup> *Cfr. ibíd.*, p. 108.

ocupación”<sup>79</sup>. Esto es, el compendio de remisiones se vuelve aprehensible, pero no teóricamente, sino ocupacionalmente. La ocupación del *Dasein* se vuelve sobre aquello que necesita y que salta a la vista por su falta en el “escenario” de aparición. Tercero, esta inempleabilidad propicia el mostrarse explícito del *espacio* del existir propio, o lo que es lo mismo, el “ahí” donde las cosas están o en el que se experimenta su carencia.

De estas tres consecuencias, Heidegger concluye: “el mundo es algo <<en lo que>> el *Dasein* en cuanto ente ya siempre *ha estado*, y a lo que en todo explícito ir hacia él no hace más que volver”<sup>80</sup>. ¿Qué implica este eterno retorno heideggeriano? Que el mundo es un todo de significado en el que las cosas pueden ser lo que son, y que el *Dasein* está originariamente abierto a este todo, a cuya ocupación se remite su configuración como tal. Por eso, para Heidegger, “ser en el mundo quiere decir: absorberse atemática y ocupacionalmente en las remisiones constitutivas del estar a la mano de todos los útiles”<sup>81</sup>. Al respecto, Gianni Vattimo dice, “nuestro ser en el mundo no es sólo o principalmente un estar en medio de una totalidad de instrumentos, sino que es un estar familiarizados con una totalidad de significados”<sup>82</sup>. Esta familiaridad es el carácter inherente al ser del *Dasein* que impregna la totalidad recepcional del fenómeno del “mundo”. Heidegger la llama “significatividad” (*Bedeutsamkeit*) y corresponde propiamente la estructura a la del “mundo” que, en el análisis existencial, entendemos por “mundanidad” (*Weltlichkeit*). Así, el *sentido* inherente al “mundo” no es ajeno al ser del *Dasein*, sino algo que brota de su existir. Por ello Vattimo también dice:

“<<Primero>> que el mundo, o en la raíz del darse del mundo como totalidad instrumental, está el *Dasein*. No hay mundo si no hay *Dasein*. Es también cierto que a su vez el *Dasein* no es sino en cuanto ser en el mundo; pero la mundanidad del mundo se funda sólo sobre la base del *Dasein*, y no viceversa. Por eso, el mundo es <<un carácter del *Dasein* mismo>>”<sup>83</sup>.

Y como la “mundanidad” inscribe al “mundo” un sentido intrínseco inherente al ser del *Dasein*, Heidegger renuncia a entender el “espacio” como una propiedad matemática dada a la intuición, para abrazarla como realidad “sentida” o significativa. Heidegger dirá: “*El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio*. El espacio está, más bien, <<en>> el mundo, en

---

<sup>79</sup> Ibídem.

<sup>80</sup> Ibídem., p. 97.

<sup>81</sup> Ibídem.

<sup>82</sup> Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 31.

<sup>83</sup> *Introducción a Heidegger*, p. 30.

la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio”<sup>84</sup>. Por eso, la distancia que separa mi casa del trabajo, que es “una media hora”, no son ni treinta minutos ni los kilómetros exactos entre dos puntos, sino un recorrido diario que yo *siento*. El “mundo” no puede reconocerse como algo dado y distinto con lo que el *Dasein* se topa, sino que brota de su esencial “ser en el mundo”. Y en tanto el “mundo” es el espacio de la existencia, éste se configura como el lugar para que aquella acontezca en un sentido. Es decir, el “mundo” está configurado desde un existir que se auto-remite en la ocupación, en tanto éste se estructura “siendo en el mundo”. Y porque el fenómeno del “mundo” se resuelve incomprensible más allá de la comprensión y la interpretación que existencialmente el *Dasein* tiene de él en su existir, por último debemos intentar entender cómo es este ocuparse, en cuya comprensión, el *Dasein* llega a ser quien es en cada caso.

## §6 “Ser en”: Encontrarse –comprensión e interpretación.

Hemos dado con lo que la estructura del “ser en el mundo” [*In-der-Welt-sein*] comprende por “mundo” [*Welt*]. Sabidos ya de que el “ser en” no mienta una relación espacial entre dos entes diferenciados, queda por ver qué significa en el devenir del *Dasein* que éste “sea en” el mundo, es decir, en la significatividad [*Bedeutsamkeit*]. A dicha tarea se aboca este último epígrafe.

Un dato emblemático de nuestro existir es que cuando nos detenemos a pensar en la *situación* en la que nos encontramos, ésta no parece tener un principio innegable. Contrariamente, resulta necesario cierto esfuerzo el dar con la concatenación de acontecimientos que *me* condujeron hasta *aquí*. Y aunque pueda hilarse cuan fino se quiera, siempre parece quedar algún margen de duda, que nos empuja a pensar no sólo en lo que podría haber sido, sino en cierta gratuidad con la situación en la que nos encontramos. Inmediatamente nos invade un estado de ánimo: el desánimo de saber de eso otro que pudo ser y de ese suspicaz estar a la deriva. ¿A dónde fue a parar esa posibilidad?, ¿por qué vuelve en la forma de este *temple*? ¿Qué dice este sentimiento de mí mismo? Para Heidegger estas preguntas no son banales; al contrario, reciben un tratamiento significativo en *Ser y Tiempo* (§29-32). Porque, como dice Ramón Rodríguez, “sólo la deformación racionalista del occidente europeo ha podido relegar a lo

---

<sup>84</sup> *Ser y Tiempo*, p.132.



oscuro e irracional lo que es una fundamental forma de nuestra apertura al mundo”<sup>85</sup>, los estados de ánimo.

El análisis del “mundo” ha mostrado que el *Dasein* es un ser ex-céntrico (Eduardo Rivera). En palabras de Heidegger ello significa que “el *Dasein* trae consigo su Ahí”<sup>86</sup>. Es decir, es un ser abierto esencialmente. ¿A qué? A su “ser en el mundo”. Y como el “ser en el mundo” es la estructura de la existencia, es también su carácter fáctico, su *facticidad* (*Faktizität*). Por eso, “fáctico no designa algo óntico -como dice Rodríguez Suárez- sino la vida tal como es dada al ser humano”<sup>87</sup>. Así, lo que Heidegger entiende por una esencial “aperturidad” [*Erschlossenheit*] del *Dasein* al “Ahí” de su ser, implica que el *Dasein* es su “Ahí”<sup>88</sup>, es su *facticidad* inherente. La pregunta es, ¿cómo se abre el *Dasein* a su “ser en el mundo” y cómo llega a serlo?

Otorgándole una nueva connotación ontológica al temple anímico, Heidegger dice: “lo ónticamente más conocido y cotidiano, el estado de ánimo, es lo que, en el *orden ontológico*, designamos como “disposición afectiva” o “encontrarse” [*Befindlichkeit*]<sup>89</sup>. Según el autor, el *temple* –antes que responder a los estados psicológicos de un individuo– mienta un carácter de ser común a todos los sujetos. Son un existenciario que abren al *Dasein* al “Ahí” de su ser, es decir, lo arrojan a su existir, “arrojándolo” a una determinada situación en la que se encuentra “teniendo que ser” (quien es).

Pero, “abierto no quiere decir conocido como tal”, afirma Heidegger<sup>90</sup>. Que el *Dasein* sea abierto a su ser no implica que conoce y entiende lo que significa “tener que ser”, sino que está entregado a una responsabilidad, por demás sin comprender, de existir su existencia. Por eso, las preguntas que uno pueda hacerse cuando se encuentra frustrado buscando un motivo a su frustración, son tan banales como toda justificación de la misma. Porque uno no “se frustra” por ninguna razón que pueda conocer (*Erkennen*), aunque nuestro temple se vuelva sobre aquello a lo que no nos abren. Contrariamente, según Heidegger, “en eso mismo a lo que semejante estado de ánimo no se vuelve, se desvela el *Dasein* en su estar entregado al Ahí. En el mismo esquivar, *está abierto el Ahí*”<sup>91</sup>. Porque *ese* temple, como rasgo existenciario, nos descubre al compromiso de *seguir siendo*, no algo insondable, sino aquello que, *ya* formando parte nuestra, tenemos que hacer algo *de* nosotros. La realidad a la que es abierto el *Dasein* en la

---

<sup>85</sup> Heidegger y la crisis de la época moderna, p. 95.

<sup>86</sup> *Ser y Tiempo*, p. 152.

<sup>87</sup> Rodríguez Suárez, Luisa Paz, "El problema del comprender (*Verstehen*) como hilo conductor en la formación de la razón hermenéutica", p.91.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *Ser y Tiempo*, p. 153.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>91</sup> *Ibidem*.

“disposición afectiva” es aquella que acontece como realidad suya, y que él *debe* hacer acontecer. Este es el radical sentido del “tener que ser”: estamos obligados a existir una existencia a la que llegamos tarde, y cuyo sentido es inherente a su carácter tardío.

De ello deviene el ser como “carga”, entiende Heidegger. Es el sabor trágico de la existencia, que Ramón Rodríguez destaca en la expresión heideggeriana de “arrojamiento” (*Geworfenheit*). Esto es, existir sin haber decidido hacerlo. Y como constitutivo del “ser en el mundo”, el “ser en” existenciario *encuentra* al *Dasein* con su esencia. Así, desde este estado de eyección, el *Dasein* puede ser su arrojamiento, puede *ya* con él hacer algo que sea *de* él.

Ahora bien, ¿cómo hace el *Dasein* para, desde un fundamento que se le escapa, hacer de él algo propio? ¿Cómo llega el *Dasein*, desde el carácter fáctico universal, a ser cada vez *su facticidad*? Partiendo de la “significatividad” (*Bedeutsamkeit*) y el “mundo” Heidegger entiende que lo que abre la posibilidad a que cada uno sea quien es particularmente, es la forma en la que cada *Dasein* *comprende* su peculiar arrojamiento existenciario. Pero, ¿qué entiende Heidegger por “comprender” (*Verstehen*)?

Al explicar el “comprender” existenciario, Ramón Rodríguez usa una analogía: no hay diferencia entre decir “sé nadar” y “puedo nadar”<sup>92</sup>. Paralelamente, cuando Heidegger analiza los “útiles” (§15), afirma que es a través de su uso que llegamos a *conocerlos* como lo que son<sup>93</sup>. Curiosamente, estas comparaciones pueden hacerse respecto a todas las cosas que el *Dasein* *puede* y *sabe* hacer, excepto, la existencia. No puedo decir “sé existir” porque “puedo existir”. Al contrario, digo que existo, y *sé que existo*, pero no qué es la existencia. Ello es porque, “en la existencia se da una comprensión de sí misma”<sup>94</sup> –como dice Rodríguez Suarez– que se mantiene esquivada y oculta<sup>95</sup>. Es decir, al igual que al existir propio, al “comprender” le es evasivo su fundamento, porque “la estructura de la existencia y la de la comprensión es la misma”<sup>96</sup>. Por ende, cuando Heidegger dice, “la disposición afectiva tiene siempre su comprensión, y el comprender es siempre un comprender afectivamente templado”<sup>97</sup>, debemos entender que el “comprender” existenciario es un “comprender arrojado”. Es decir, lo que cada *Dasein* “comprende” en cada caso, es lo que hace aparecer al “quién” que cada vez “es en” el “mundo”.

---

<sup>92</sup> Cfr. *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 96.

<sup>93</sup> Véase *Ser y Tiempo*, p. 91, párrafo 2.

<sup>94</sup> “El problema del comprender (*Verstehen*) como hilo conductor en la formación de la razón hermenéutica”, p. 94.

<sup>95</sup> Cfr. *ibíd.*, p. 92.

<sup>96</sup> *Ibíd.*

<sup>97</sup> *Ser y Tiempo*, pp. 161-162.

Así, como hizo con el temple anímico, Heidegger libera al concepto del campo al que lo había entregado la metafísica tradicional (§31). “Comprender” ni es una habilidad del conocimiento, ni es susceptible del análisis gnoseológico. “Comprender” es un existenciario que debe concebirse antes de todo conocer. Y como es la forma en la que el *Dasein* se “adueña” de su *facticidad*, y esta *facticidad* es una significatividad a la que el *Dasein* es existencialmente abierto a su comprensión, “comprender” supone un fáctico “poder ser”. Inmediatamente, su tratamiento pasa a ser un análisis de la “posibilidad” como esencial al ser del *Dasein*. Heidegger dice: “el *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad. Es primeramente un ser posible, y la posibilidad, entendida como existenciario, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*”<sup>98</sup>.

Ello no significa que al *Dasein* le es posible ser todo. La “disposición afectiva” “comprende” un cúmulo de posibilidades que se proyectan como mi “poder ser”. Para Heidegger, estas posibilidades relativas a cada *Dasein* se proyectan hacia un mundo, es decir “hacia un todo de significatividad a cuyos respectos remisionales la ocupación, en cuanto ser-en-el-mundo, se ha ligado de antemano”<sup>99</sup>. Cada situación en la que me “encuentro”, en su particular trato familiar con las cosas, es un “proyecto” (*Entwurf*), una constelación de posibilidades abiertas en el “Ahí” de *mi* ser, en las que cada *Dasein* puede ser quien es.

Pero ni la “disposición afectiva”, ni el “comprender” por si solos hacen al *Dasein* ser quien es en cada caso. Ambos existenciaros lo abren a su *facticidad*. La identidad del *Dasein* es la articulación que de lo comprendido afectivamente éste hace en cada caso, es decir, el sentido en que se comprende como la persona que es. Esto Heidegger lo entiende por “interpretación” (*Auslegung*), haciendo de su proyecto ontológico una “hermenéutica de la facticidad” (§32). Vivir es irse haciendo, porque existir es ocuparse (*Besorgen*) cada quien de su existencia. Seguidamente, Heidegger dice: “Sentido es el horizonte del proyecto desde el cual algo se hace comprensible”<sup>100</sup>. Ese horizonte, es el todo de significatividad que surge del “ser en el mundo” originario del *Dasein*. Por eso, “sólo el *Dasein* <<tiene>> sentido”<sup>101</sup>, porque la “apertura” del “ser en el mundo” sólo puede ser “llenada” por el ente que en ella se descubre. La *facticidad* no es aquello que hace al *Dasein* ser quien es, sino la condición ontológica que le permite “poder ser” sí mismo. Para Heidegger, “la interpretación es la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender”<sup>102</sup>, porque “el existir es siempre fáctico, y la existencialidad esta

---

<sup>98</sup> Ibíd., p.162.

<sup>99</sup> Ibíd., p. 170.

<sup>100</sup> Ibídem.

<sup>101</sup> Ibídem.

<sup>102</sup> Ibíd., p. 167.

determinada esencialmente por la facticidad”<sup>103</sup>. Y sólo porque es necesariamente excéntrico, cada *Dasein* puede ser, “en” “el” “Ahí” de su ser, un “Ser Ahí”.

## Conclusión

¿Cómo entramos en el círculo de la existencia?, es la pregunta que ha guiado nuestro trabajo. Superando los preceptos básicos de la metafísica tradicional, Heidegger se desligó de ellos por su forma de acceso a la comprensión del ser. El autor previó que no había forma de dar con “el” “ser”; pero sí había una pregunta por su sentido. Desde ella, Heidegger, reformuló la cuestión. ¿Por qué hay necesidad de preguntar por el ser y por qué su respuesta no anula esta necesidad? Heidegger percibió un carácter esquivo del ser del sujeto. Entendió que tenemos la esencial tendencia a empezar nuestra comprensión del ser a partir de aquello que lo oculta. Heidegger pasó entonces a interesarse por el ser humano en particular, no como “hombre” o “sujeto”, categorías de la metafísica tradicional, sino como *Dasein*, como el ente cuya esencia es la existencia.

Sin embargo, desentendido de estas categorías, urgió un nuevo método ontológico. Heidegger, lo encontró en su peculiar versión de la fenomenología, como desarrollo de una “hermenéutica de la facticidad”; el proceso de existir la existencia. Un círculo del cual lo decisivo no era salirse, “sino entrar en él de forma correcta”<sup>104</sup>, para mantenernos en él “el mayor tiempo posible”<sup>105</sup>. De su acceso hizo cuestión *Ser y Tiempo*.

La respuesta estaba en los existenciaris, que para el autor conformaban el devenir del *Dasein* y su ser. Pero, ¿cómo dábamos con el punto de partida del análisis? Para Heidegger, no había punto de partida. Había que aprehender la existencia en su totalidad. ¿Cuál era esa totalidad? La estructura que Heidegger llamó “ser en el mundo”.

Heidegger tuvo que hacer análisis del “ser en el mundo” revocando los efectos de tal análisis, es decir, la división en partes diferenciadas entre aquello que no podía ser escindido. ¿Qué era el “mundo” en que el *Dasein* es? ¿Qué significaba que el *Dasein* “sea en” el mundo? Estas eran las partes de la estructura, los *existenciaris* de la existencia. El “mundo” se descubrió como el espacio en el que se articulaba todo existir, una “totalidad recepcional” organizada como una estructura de “significatividad” que modulaba las situaciones del *Dasein*. Seguidamente abordó el “ser en”. El “arrojamiento” del *Dasein* lo abría esencialmente a la

---

<sup>103</sup> Ibíd., p. 210.

<sup>104</sup> Ibíd., p. 171.

<sup>105</sup> *Ontología*, p. 39.

existencia, esto es, lo arrojaba a ella, proyectando en ella las posibilidades que comprendían quién era cada vez. Y porque la “significatividad” estructuraba el mundo en que el *Dasein* era, su devenir tenía que ser “hermenéutico”. Una comprensión ya hecha figurada en la pre-sencia fáctica del *Dasein*, que interpretaba con el desarrollo de las posibilidades proyectadas en cada comprender. Este era el radical sentido de lo que Heidegger entendió por existir la existencia, y lo que hacía a cada *Dasein* ser su propio yo en cada ocasión.

## Bibliografía

### Fuentes primarias:

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe 2*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1977.

Traducciones: traducido por J. E. Rivera como *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2012.

Traducido por José Gaos como *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

### Fuentes secundarias:

Descartes, René, *Meditaciones metafísicas.*, Barcelona, Austral Editorial, 2012.

Heidegger, Martin, *Ontología –Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

Heidegger, Martin, *¿Qué es metafísica?*. Madrid, Alianza Editorial, 2012.

Heidegger, Martin, *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*, Alianza Editorial, 2014.

### Estudios críticos:

Escudero, Jesús Adrián, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelona, Herder Editorial, 2010.

Gaos, José, *Introducción a el ser y el tiempo de Martin Heidegger*, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Rodríguez Suarez, Luisa Paz, *Sentido y ser en Heidegger*, Prensas Universitaria de Zaragoza, 2004.

Rodríguez Suárez, Luisa Paz, "Diferencia ontológica y constitución de sentido en Heidegger", en *STVDIVM. Revista de humanidades*, 11 (2005).

Rodríguez Suárez, Luisa Paz, "El problema del comprender (*Verstehen*) como hilo conductor en la formación de la razón hermenéutica", en *Explicar y comprender*, Chico, D. y Rodríguez, L.P. (eds.), Madrid, Plaza y Valdés, 2011.

Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Editorial Síntesis, 2006.

Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania, Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, TusQuets Editores, 2013.

Schérer, René y Lothar Kelkel, Arion, *Heidegger*, Madrid, EDAF, 1981.

Steiner, George, *Heidegger*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 2002.

---

<sup>i</sup> El subrayado es mío.